

“Fé” e “Razão”

Marcelo Carvalho

*“Entre a filosofia e a religião precisaremos, cada vez mais, aprender novamente a encadear o hiato e reencontrar a unidade indireta”
(Merleau-Ponty)¹*

Ao falarmos de “fé” ou “razão”, costumamos encontrar uma contraposição entre as significações que atribuímos a esses termos, uma exclusão talvez completa, ou quase isto, de dois *domínios* distintos de nosso discurso e de nossa reflexão. O confronto entre esses dois conceitos, proposto hoje para debate², parece apresentar-nos, então, a solicitação de esclarecimento de suas fronteiras, de que revisitemos esta linha demarcatória e reconheçamos os domínios sobre os quais cada um estende seus direitos. Entretanto, supor uma relação perene entre estes *significados*, seja ou não a de *contraposição*, e afirmar os pontos de encontros e desencontros entre eles pressupõe desconsiderar-se o contexto histórico do qual a construção destes significados é parte. O resultado seria um discurso que pretende mostrar a verdade sobre a fé e a razão, talvez chegando à arrogância de corrigir os que, no passado, equivocaram-se ao tentar identificar sua natureza. Para evitar este modelo de discurso, bastante comum no debate filosófico, devemos iniciar pela indicação do teor de nossa investigação: trata-se aqui de perguntar o que *nós*, hoje, aceitaríamos estabelecer a respeito da distinção entre fé e razão. Herdamos estes conceitos e, em particular, a afirmação de suas diferenças. Entretanto,

¹ “Partuot et Nulle Part”, I, in *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.

² Texto apresentado na Mesa Redonda “Fé e razão: encontros e desencontros”, Umesp, nov/2001.

to, parece pertinente nos interrogarmos sobre a adequação destas formulações.

Interessa-nos o uso das expressões “fé” e “razão” como qualificações ou situações do nosso discurso, caso no qual se apresentariam como contraposições³. Assim, se afirmamos a imortalidade da alma ou a existência de deus, essas afirmações não se situam por si só no “domínio” das questões de fé ou da razão. Agregamos a elas uma outra afirmação: a de tratarem-se, por exemplo, de *questões de fé*, ou de *excluírem-se ao domínio da razão*. Esta caracterização é acrescentada. Representa uma indicação do *estatuto do discurso* que proferimos ou identificamos, o que dizemos sobre a imortalidade da alma ou a existência de deus não guarda em si ser fé ou razão⁴.

O que se pretenderia ao agregar esse tipo de caracterização ou qualificação às nossas afirmações? O que significa atribuí-las a um domínio ou a outro? O que poderia significar dizer de nosso discurso que ele se situa no domínio das questões de fé? Perguntamos pela identidade da fé e da razão a partir da identificação do critério que possibilitaria distingui-las e utilizá-las (saber de um assunto ou afirmação em que domínio se situa). Algumas respostas parecem possíveis⁵. Assim, talvez se possa pensar que com a demarcação pretende-se indicar a *ausência de argumentos ou provas* para as questões situadas no domínio da fé, apresentadas como *dogmas* ou opiniões. Ao afirmarmos algo como questão de fé, estaríamos indicando o terreno ou a maneira de debatê-lo: não se poderia solicitar provas ou argumentos, como quando debatemos questões de ciência ou filosofia. Com isso, querer-se-ia dizer que no domínio das questões de fé não

³ Quando dizemos, por exemplo, ser Pedro um *homem de fé*, isto não implica não ser ele racional, o que não ocorre no caso da qualificação de proposições (dir-se-ia, talvez, a princípio, que se algo é *questão de fé*, então não é *objeto da razão*).

⁴ Caso situássemos a distinção no domínio das matérias, esta não escaparia de apresentar-se ou como um naturalismo dificilmente justificável, ou como uma convenção sem qualquer significação mais relevante.

⁵ Na medida em que nos interessa a investigação do significado que efetivamente atribuímos aos conceitos, serão deixadas de lado as indicações históricas ligadas a cada uma das formulações a seguir, na medida em que careceriam, a cada passo, da devida justificação em se atribuí-las a determinados autores, o que nos desviaria do objetivo deste trabalho.

se podem apresentar *bons motivos*? Certamente não – um critério como esse seria por demais radical, pois exclui qualquer debate ou argumento, chegando a ser difícil imaginar quem pretenderia defendê-lo, e agravar o *credo quia absurdum* de Tertuliano⁶. Apesar de concebível, trata-se de uma visão por demais particular e limitada, que não dá conta de nosso uso cotidiano dessas significações, na medida em que não excluímos de modo absoluto a argumentação do domínio das questões de fé.

Poder-se-ia pensar que uma melhor alternativa, mais comumente encontrada, seria simplesmente agregar ao critério anterior, a *ausência de argumentos ou provas* para as questões de fé, a observação de que nos referimos a provas *absolutas*; apenas das questões ou proposições situadas no domínio da razão poderíamos exigir ou apresentar *provas* de sua *verdade*; estas deveriam ser apresentadas não apenas como plausíveis, razoáveis, ou sustentadas por bons argumentos, mas garantidas como *absolutamente verdadeiras*. Exige-se, pelo critério, uma fundamentação última das afirmações que se pretendem situadas no domínio da razão, invertendo a dificuldade encontrada no critério anterior. Apenas argumentos, ou bons argumentos, não parece suficiente, pois a contraposição seria, neste caso, entre “verdade” e “fé”. Argumentos seriam encontrados no debate de qualquer assunto, a peculiaridade do domínio da razão estaria em sua *necessidade*.

Se a princípio excluíamos quase tudo do domínio da fé, agora ele parece universalizar-se, pois a exigência de provas da verdade não pode ser, hoje, apontada como característica das ciências empíricas, menos ainda da filosofia. Os projetos de fundamentação última do conhecimento encontram-se profundamente abalados nestes dois séculos em que caminhamos para a incerteza e para o questionamento de nossas convicções mais arraigadas. Novamente, a formulação do critério é excessiva, deixando-nos de mãos vazias’.

⁶ Expressão que, apesar de não tê-la escrito, não seria uma “traição” à forma de pensar de Tertuliano; cf. e.g. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris: Payot, 1952, p. 98.

Essas observações estendem-se à tentativa correlata de caracterizar as questões de fé a partir do sentimento ou da revelação. Re-encontramos aqui a mesma exclusão completa entre fé e justificação, com a agravante de que, na medida em que talvez a maior parte de nossas conclusões cotidianas (Hume diria “a totalidade de nossas inferências sobre relações de causa e efeito”) funda-se em sentimentos de certeza e convicção, o conjunto de nossa experiência seria também situado fora dos domínios da razão. (Mesmo o modelo matemático de conhecimento, encontrado na geometria euclidiana, adotado há muito como paradigma de ciência, na medida em que não justifica seus pressupostos últimos, sendo estes *postulados* ou *axiomas*, recorre a um conceito de *auto-evidência* que teríamos dificuldade, hoje, de distinguir de suposições *reveladas*).

O que observamos até aqui é a tentativa de distinguir fé e razão como dois modos diferentes de falar, como domínios distintos do discurso, entretanto, vemos os diferentes critérios esbarrarem na impossibilidade tanto de excluir as questões de fé do domínio do debate e dos argumentos quanto de excluir do domínio da razão tudo o que não pode ser provado como absolutamente verdadeiro – situando-se, ambas, em um domínio intermediário⁷.

Poderia parecer uma alternativa a forma de proceder da tradição empirista e, depois dela, do kantismo e do positivismo, que recorrem ao conceito de experiência na realização dessa delimitação, afirmando que as questões referentes à fé tratam de temas que se excluem ao domínio de qualquer experiência possível⁸. Mas as dificuldades envolvidas nesse projeto de validação a partir da experiência, que levaram ao abandono do próprio critério empirista de significa-

⁷ Poder-se-ia formular esta conclusão como sendo a afirmação de para que se trate *fé* e *razão* como dois conceitos “claros e distintos”, um pressuposto necessário seria ou a vinculação completa entre questões de fé e a ausência de argumentos, ou entre razão e conhecimento absolutamente verdadeiro.

⁸ Cf. e.g. D. Hume, *An Enquire Concerning Human Understanding*, sect. XII, pág. 165, Oxford: Oxford Univ. Press; P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, part one, London: Routledge, 1966; C. J. Misak, *Verificationism*, cap. 2 (“The logical positivists and the verifiability principle”), London: Routledge, 1995.

do⁹, e os paradoxos envolvidos na formulação do conceito de *experiência*, evidenciam a dificuldade ou impossibilidade desse caminho. Fosse esse o critério, acabaríamos novamente por situar no domínio das questões de fé muito mais do que estamos habituados ou dispostos a fazer, dada a limitação de nossa possibilidade de fundamentação empírica.

De qualquer maneira, evidencia-se que todas as tentativas de delimitação ou demarcação¹⁰ que observamos apresentam como pressuposto alguma concepção sobre o conhecimento, da qual se exigirá justificação. Não há uma distinção *natural* entre fé e razão, uma concepção que se apresente como fato, que prescindir de justificar-se – no domínio da razão...

Poder-se-ia identificar aqui uma contradição na forma de apresentar o problema, na medida em que o questionamento da plausibilidade de cada um dos critérios propostos seria feito a partir da própria razão. Estaríamos apenas buscando um lugar para a fé do ponto de vista da razão? Alguém poderia simplesmente propor o caminho inverso, e identificar um lugar para a razão do ponto de vista da fé? (Por isso somos dois teólogos e dois filósofos à mesa hoje?) Mas a distinção é uma questão nos domínios da razão ou da fé? Poder-se-ia imaginar excluí-la ao domínio de debate no qual fora aqui apresentada? Ora, afirmar que a aceitação de que “a imortalidade da alma é uma questão de fé” é, ela mesma, uma questão de fé que nos levaria a uma regressão *ad infinitum*. Não partimos, efetivamente, de nenhuma autoridade na análise – não recorremos às escrituras, por exemplo – e, assim, nosso percurso poderia ser acusado de supor, já de início, a afirmação dos poderes da razão ou a possibilidade de ar-

⁹ Cf. C. G. HEMPEL, “Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning”, in L. Linski, *Semantics and the Philosophy of Language*, The University of Illinois Press, USA, 1963; ou, ainda, a crítica de Popper ao “naturalismo” positivista (*The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson of London, 1934 (8th ed., 1975), Cap. I.

¹⁰ POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, I; relembremos aqui o vocabulário dos positivistas ao tratar do assunto.

gumentar no domínio da fé¹¹. Esta objeção identifica razão e argumentação, o que nos levaria de volta à identificação entre fé e autoridade, imposição. Pois, sim, isto poderia ser afirmado, a acusação não nos deixa ilesos – mas contra afirmações assim só nos restaria o *silêncio*, ao qual nos reduziria, sendo este o único meio de escaparmos de uma acusação de circularidade, já que não poderíamos argumentar... Mas o silêncio não parece ser o caminho mais percorrido para a religião.

Para onde nos levam as dificuldades apontadas aqui? Nossa pergunta inicial era a respeito de que diferentes *procedimentos* estabeleceríamos para nosso tratamento de questões caracterizadas como de fé ou de razão. Nossas considerações sugerem, entretanto, que procedemos de modo muito semelhante em ambos os casos, tanto em nossa aceitação do debate quanto em nossa dificuldade de estabelecer algo como verdade incontestável; tanto em nosso recurso a pressupostos injustificáveis quanto na limitação da verificação empírica de nossas afirmações, de tal modo que a exigência de uma distinção parece colocar-nos em sérias dificuldades. Estamos com isto recusando, sem mais, a distinção secular entre fé e razão? Quais as consequências dessa dissolução das fronteiras entre questões de fé e de razão?

Quanto à distinção ser *secular*, a delimitação das questões de fé¹² situa-se, historicamente, mais no domínio das relações *políticas* – na afirmação de autoridades e prerrogativas no tratamento de certos temas – do que na determinação de nosso uso de afirmações de qualquer tipo – e ela será, portanto, secular não só por sua perenidade, mas também por sua origem. Assim, a identificação de uma questão como pertinente à fé significaria um limite para nosso debate e argumentação, substituído por uma afirmação de autoridade. Esta distinção – debatida e estabelecida ao longo de séculos de conflito entre

¹¹ Não se deve confundir, entretanto, a construção de regras para este debate com a necessária imposição de algo exterior ao próprio debate.

¹² Isto é, a construção do significado atribuído a este conceito, que para nós é *herdado*.

instituições religiosas, Estado e outras instituições laicas (a indústria, as universidades) – representou antes uma demarcação de poderes, uma linha estabelecida por “acordos políticos” tácitos, e por isto sempre flexível, que delimitava competências e viabilizava esta difícil convivência, em um espaço *público* em processo de constituição¹³. Encontraríamos, então, na base de uma distinção de *saberes*, uma distinção de *poderes*¹⁴.

Deste ponto de vista, observando a distinção a partir da condição histórica que o originou, parece bastante difícil sustentar ou defender hoje aquele “acordo” sobre os limites entre fé e razão, aquela delimitação de autoridades e competências¹⁵.

Estando esta conjuntura histórica, esta delimitação de poderes, na origem da distinção, ela não parece ser um pressuposto à religiosidade – e não se encontra presente na religiosidade como a experimentamos em nosso cotidiano, no qual afirmações sobre religião são explicadas e argumentadas como quaisquer outras¹⁶. Não parece haver nada no comportamento ou na crença religiosa que o situe além ou aquém da razão – apesar de haver comportamentos religiosos aquém da razão, como, no mais, há sobre quaisquer assuntos...

Mas para onde somos levados por este caminho? Com a dissolução da delimitação entre *domínios* de competência estanques para a

¹³ Uma questão de interesse particular a ser considerada é a ausência do problema da conciliação ou delimitação entre fé e razão no caso de culturas não-cristãs, onde se encontram formulações bastante distintas. Na cultura grega, por exemplo, parece possível identificar “contradições” bastante diversas, “que dividem o homem contra si mesmo”, entre a virtude heróica e a nova justiça da *polis* que se estabelecia, tematizada pelas tragédias gregas; cf. e.g. Vernant, J.P. & Vidal-Naquet, P., *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, São Paulo: Brasiliense, 1988.

¹⁴ Cf. M. FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, São Paulo: Nau/PUC, 1996.

¹⁵ Um exemplo do funcionamento desta distinção é o estranhamento típico dos ocidentais frente a um ultrapassamento destes limites acordados no caso de alguns países islâmicos, onde nossa distinção entre política e religião não se estabelece, como no Irã, após a revolução de 1979.

¹⁶ Neste ponto não parece razoável a distinção da qual parte Wittgenstein, sobre a diferença em se afirmar uma crença religiosa e uma crença sobre como são os fatos. Cf. “Leçons sur la croyance religieuse”, in *Leçons et Conversations*, France: Gallimard, 1992, para uma apresentação deste tema em Wittgenstein, cf. N. Malcolm, *Wittgenstein : a religious point of view?*, London: Routledge, 1993.

fé e a razão, que acompanhamos, reencontramos aquele velho conflito que a demarcação de terreno pretendia dissolver¹⁷: não havendo fronteiras claras, filósofos e teólogos, leigos e religiosos, sobrepomos nossas afirmações: a ciência, a filosofia, a religião parecem estar, sim, falando da mesma coisa...

Aliás, é difícil imaginar como foi possível (por mistérios da vida prática) que se supusesse, por exemplo, que a afirmação da regularidade da natureza, do universo como sistema físico fechado, como um relógio, ao menos em grande parte *determinado*, excluindo a intervenção cotidiana e sistemática da vontade de Deus – um pressuposto da ciência moderna – pudesse não conflitar com a religiosidade – ou que sua afirmação pudesse não transformar nossa experiência religiosa¹⁸.

A dissolução parece restituir-nos o direito à falibilidade da razão – que a necessidade de diferenciar-se do dogmatismo por tanto tempo afastou de uma reflexão filosófica que temia perder sua identidade¹⁹. Restitui-nos, ainda, tanto à religião quanto à filosofia e à ciência, a responsabilidade de debaterem em domínios mais amplos, o dever de exporem-se. Não se trata de uma dissolução ou mistura da filosofia, da ciência ou da religião, mas a afirmação de que afirmações contraditórias destas diferentes disciplinas situam-se no *mesmo*

¹⁷ E, com ela, sua irmã politicamente correta, a “tolerância religiosa”, na medida em que esta esteja fundada em uma diferenciação entre fé e razão – e não no reconhecimento de qualquer falibilidade que se estenda ao conjunto de nosso discurso.

¹⁸ Os debates em torno da constituição da física moderna evidenciam um momento delicado nessa constituição do significado dos conceitos de “fé” e “razão”. O prefácio escrito por Andreas Osiander, um teólogo luterano, ao *De revolutionibus* de Copérnico, no qual se busca evitar a contradição entre a nova cosmologia e as Sagradas Escrituras (descrevendo o modelo copernicano como uma hipótese matemática), e os processos da Inquisição contra Galileu, motivados por uma suposta discordância entre suas teorias físicas e as Escrituras, são exemplos interessantes neste sentido; cf. M. A. Finocchiaro (org.), *The Galileo Affair*, Univ. of California Press, 1989; A. Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*, Rio de Janeiro: Forense, 1986; J. Losee, *Philosophy of Science*, 3rd ed., Oxford Univ. Press, 1993.

¹⁹ Exemplo deste temor é a reação à afirmação, por Hume, da *crença* como base de nossas inferências sobre causa e efeito, que não seriam, segundo Kant, senão “bastardos da imaginação, fecundada pela experiência” (*Prolegômenos*, A8), de modo que responder a Hume e promover uma crítica da razão que não recorra ao conceito de *hábito* situar-se-á na base de sua *filosofia transcendental* (*idem*, A13 e 14).

domínio – são afirmações sobre o *homem* ou o *mundo* – que se contradizem e complementam, e, assim, como elementos do mesmo debate, devem ser tratados, sem prerrogativas e sem a afirmação de quaisquer autoridades.

Marcelo Carvalho

Professor de Lógica e Filosofia da Linguagem da Faculdade de Filosofia da Umesp, graduado em Filosofia pela USP, Mestre em Filosofia (Epistemologia) pela USP, desenvolve atualmente doutorado na área de Filosofia da Linguagem.